

القبيلة والدولة والمجتمع

الفضل شلق

I - في القبيلة والبدواة

تقوم علاقة وثيقة بين القبيلة والبدواة من جهة والاجتماع السياسي العربي والتاريخ العربي الإسلامي من جهة أخرى. أهم أسباب هذه العلاقة أن الصحراء^(١) تشكّل جزءاً كبيراً من مساحة الوطن العربي الذي يقع في منطقة جافة من العالم وتقتصر الزراعة فيه على الشريط الساحلي حيث الاعتماد على مياه الأمطار للزراعة البعلية؛ أما بقية الأراضي الزراعية في الداخل فهي تعتمد على الري وذلك في أحواض الأنهار وفي الواحات^(٢).

(١) د. محمد عبده محجوب: مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية، (منهج وتطبيق)، وكالة المطبوعات، الكويت، دون تاريخ (المقدمة مؤرخة عام ١٩٨٤)، ص ٣٠. يقول: «... إن الصحراء وهي تشغل على العموم ثلث مساحة العالم، تصل إلى ٩٦,٥٪ من مساحة مصر، وتغطي ٤٠٪ من مساحة العراق، كما تشغل الصحراء وشبه الصحراء ثلث المساحة الكلية لسوريا، بينما تغطي منطقة الحماة الشديدة الجذب والفحولة التي تستحيل زراعتها لندرة المطر وعدم وجود مياه جوفية بها حوالي ٢٠٪ من الأرض التي تعيش فيها القبائل البدوية وشبه البدوية هناك؛ أما في ليبيا فتقدر الأرض التي يمكن استغلالها زراعياً بطريقة اقتصادية معقولة بما لا يزيد على ٥٪ إلى ١٠٪ من المساحة الكلية؛ والجانب الأكبر من المملكة العربية السعودية صحراء قاحلة تماماً، وفي هذا وحده ما يبرز أهمية الدراسات السوسيوأنثروبولوجية في المجتمعات البدوية التي تعيش في تلك المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية.

(٢) كولبرت هلد، Middle East Patterns; Place Peoples, and Politics، وستيفو برس، ١٩٨٩.

تجعل ندرة الماء والكأ في الصحراء العيش صعباً ومحفوفاً بالمخاطر^(٣). فالإنسان المتوطن في البادية معرّض دائماً للفناء بسبب ندرة الموارد الطبيعية التي لا يمكن أن تكفيه على مدار السنة إن لم يتنقل من مكان إلى آخر؛ لذلك يلجأ إلى الترحال المستمر أو الموسمي^(٤). كما أنّ هناك مصدراً آخر للخطر ناجم عن المنافسة العنيفة بين السكان على موارد طبيعية محدودة لا تكاد تكفي لسدّ الرّمق، في كثير من الأحيان.

في مواجهة عوامل الطبيعة القاسية وعنف الآخرين، تضطر الجماعات البشرية في الصحراء للجوء إلى إقامة علاقات وثيقة^(٥) فيما بينها للتعاون من أجل تجاوز صعوبات العيش. ولما كانت العلاقات البيولوجية هي الأكثر طبيعية والأكثر

= يقول «الجفاف هي الكلمة المفتاح لوصف المنطقة»، ص ٥١ - ٥٢؛ حوالي ٧٪ فقط من مجمل أراضي الشرق الأوسط (بما فيها إيران وتركيا) تصلح للزراعة البعلية. . . . والري يزيد هذه المساحة لكن بدرجة محدودة وبكلفة عالية»، ص ٩٦ - ٩٧. كذلك يقول «يلعب الري دوراً حيوياً في حياة الشرق الأوسط حيث الجفاف وشبه الجفاف يشمل ٨٠٪ من الأراضي» ص ١٠٤. وتشكل الأراضي المروية، في عام ١٩٨٠، ١,٩٪ من مجمل الأراضي و ٢٠٪ من الأراضي الزراعية في الشرق الأوسط.

انظر أيضاً بومونت، بلايك، وواغستاف The Middle East, A Geographical Study، نشر وائلي، عام ١٩٧٦، ص ٦٦.

(٣) غوتيه Sahara, The Great Desert، نشر فرانك كاس، ١٩٧٠، يقول في هذا الكتاب القيم عن الصحراء الكبرى في شمال أفريقيا إن الريح في الصحراء هي العنصر الوحيد الحي والمتحرك في أرض يسودها انعدام الحركة «الموت» ص ٣٤. ويذكر: «أن الخطر الحقيقي في الصحراء هو الموت عطشاً»، ص ١١٦. انظر أيضاً هويس Bedouin Life in the Egyptian Wilderness، الجامعة الأميركية، القاهرة، عام ١٩٨٩، ص ٤ حيث يذكر أن البداوة الرعوية هي بكل بساطة وسيلة الإنسان والحيوان لتلافي الجفاف بالتنقل إلى حيث يجرى الماء والمرعى.

(٤) بومونت، المصدر المذكور سابقاً، ص ١٥١. وانظر أيضاً فيشر، The Middle East، نشر بنغوين، لندن، ١٩٥٠، ص ١٢٠.

(٥) محمود سلام الزناتي، نظم العرب القبلية المعاصرة، ١٩٩٢، ج ١، الطبعة الأولى، ص ٤٣٩ - ٤٤٠، يتكلم عن التكافل الذي هو «شرط لا غنى عنه لبقاء القبيلة واستمرارها»، ويتابع في الصفحة التالية «وفضلاً عن ذلك فإن المجتمعات القبلية تعيش على هيئة وحدات صغيرة تندرج كل مجموعة فيها في وحدة أكبر وتندرج كل مجموعة من هذه الوحدات في وحدة أكبر وهكذا. وأساس تكوين الوحدة، صغيرة كانت أم كبيرة، هو الانتماء إلى أصل مشترك. فأعضاء كل وحدة، في الأغلب الأعم، أقارب فيما بينهم».

متانة، فإن التشكيلات الاجتماعية في الصحراء تجعل من نفسها قبائل تشدها أواصر القرابة والنسب الذي يعبر عنه الانتماء إلى أب واحد^(٥).

ليست علاقة النسب والانتماء إلى أب واحد، كأبناء القبيلة، حقيقة تاريخية بمقدار ما هي تعبير عن الحاجة إلى إعادة صياغة علاقات التعاون الواقعية بصيغة يستخرجها الانسان من علاقات أخرى هي الأكثر رسوخاً ومتانة في الطبيعة، علاقات القرابة والنسب^(٦).

تحدثنا كتب الأنساب، من مختلف مراحل التاريخ العربي الإسلامي، عن قبائل أو بطون تدرج في أخرى، وعن قبائل تنقسم إلى بطون أو قبائل أخرى، وعن أخرى تتشكل من عدة قبائل لا يجمعها نسب واحد^(٧). كل ذلك يشير إلى

(٥) أ) في الصحاح للجوهري ١٧٩٧/٥ والمحكم لابن سيدة ٢٦٤/٦: «... والقبيلة الجماعة من الناس بنو أب واحد».

(٦) ابن خلدون المقدمة، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧، ص ٦٧٢، يقول: «من البين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون بالنسب، وأنه تحصل به بالعصية بعضاً مما تحصل بالنسب».

ويقول، عن الوظيفة الاجتماعية للنسب، في الصفحة ٢٢٦ من المقدمة: «... إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»؛ وذلك بعد أن يبدأ تلك الفقرة في الصفحة السابقة (ص ٢٢٥) بالقول «وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل».

انظر أيضاً د. كريم زكي حسام الدين، القرابة: دراسة أنثروبولوجية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، عام ١٩٩٠، ص ١٠٢، وصفحة ٢٠٤ وما يليها. انظر أيضاً د. رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١، ص ٨١، حيث تعتبر: «أن التلاحم والتضامن القبلي هما ايدولوجيا، أكثر من، وقبل أن يكونا واقعاً».

(٧) ابن حزم، جبهة أنساب العرب، ودار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، يورد عدة أمثلة على بطون من قبائل معينة تدخل في قبائل أخرى. مثلاً، بنو السباق من قريش صاروا في عك (ص ١٢٦) .. ويذكر جماعة ينتسبون إلى سامة بن لؤي، قريش، وهم في جملة جرم من قضاة (ص ١٧٤)، وبتناً من هذيل بن مدركة «دخلوا في بني عبس» (١٩٧)، وآخرين من بني حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم دخلوا في بني يربوع (ص ٢٢٢)، وغير ذلك أمثلة كثيرة. ويذكر ابن حزم في المرجع نفسه، ص ٤٦١، أن «جميع قبائل العرب فهي راجعة إلى أب واحد، حاشا ثلاث قبائل وهي: تنوخ، والعنق، وغسان». لكن الكاتب نفسه يكثر من ذكر بطون من قبائل تدخل أو تدرج في قبائل أخرى، مما يقودنا إلى الاستنتاج أن ما ينطبق على قبائل تنوخ والعنق وغسان ينطبق على معظم القبائل الأخرى.

أن مؤلفي هذه الكتب كانوا يدركون أن الانتساب إلى أب واحد للقبيلة هو انتساب وهمي في كثير من الأحيان، كما كانوا يدركون الحاجة إلى أخذ هذا النسب بعين الاعتبار والاحتفاظ به والبناء عليه والتعبير عنه بأقوى الروابط، وذلك استجابةً للضرورات التي تفرضها العوامل الطبيعية والاجتماعية.

يمكن للقبيلة، كنمط من العلاقات الاجتماعية، أن تعتمد على أسلوب انتاجي يدور حول رعاية الماشية والترحال طلباً للكلاً والماء، كما أنها يمكن أن تكون مستقرة في مناطق محددة وتعتمد على الزراعة. وإذا كان الاقتصار على الرعاية والترحال أمراً تفرضه ظروف الصحراء شبه القاحلة، فإن الزراعة أمر ميسر للقبيلة التي تعيش في واحة أو على أطراف الصحراء. الجدير بالذكر أن ترحال القبائل ليس عشوائياً، بل هو في معظم الأحيان ترحال موسمي من منطقة إلى أخرى لكن في نطاق محدد يشكل «وطناً» للقبيلة. ومن الممكن أن يتم التحول من أسلوب الانتاج البدوي إلى الزراعة أو العكس^(٨).

وليس صحيحاً الرأي القائل بأن التحول يتم دائماً من البداوة الرعوية إلى الزراعة، من مرحلة إلى أخرى تعتبر أكثر تقدماً، أي مرحلة أعلى في سلم التطور الاجتماعي الوحيد الاتجاه.

ليست القبيلة بالضرورة جماعة معزولة، فهي بحاجة إلى تبادل منتجاتها مع مناطق حضرية، مدينية أو زراعية^(٩). ومن ناحية أخرى يمكن للقبيلة أن تشغل

= انظر أيضاً؛ صالح أحمد العلي، التنظيمات... في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة بيروت، ١٩٦٦، حول إعادة تنظيم القبائل على يد زياد أو الحجاج. انظر أيضاً هشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٦، ص ٣٠٠ - ٣٠١ حول إعادة تنظيم تشكيل القبائل في الكوفة أيام زياد.

(٨) هوبس، مصدر سابق، ص ٢٩، حيث يذكر أن البداوة الرعوية تعتبر لدى الكثيرين من الباحثين تطوراً لاحقاً للزراعة. وأنظر أيضاً رحمة بورقية - الدولة والسلطة والمجتمع، مصدر سابق، ص ٩٣ - ٩٦.

(٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦٩، عن حاجة البوادي للأمصار «إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي. فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم». انظر أيضاً ألبرت حوراني في The Islamic City، تحرير حوراني وستيرن، نشر Cassirer، من منشورات جامعة بنسلفانيا، ص ٩، حيث يقول «تبرز المدينة أو البلدة إلى الوجود =

بالتجارة إذا كانت تقطن في مواطن صحراوية تفصل بين بلدان وأقطار تحتاج كل منها إلى منتجات الأخرى. فإذا كانت البوادي تفصل بين البلدان والمناطق الحضرية، فإن القبيلة تصل بينهما عن طريق الطرق والتجارة البعيدة المدى.

يعني ذلك أن القبيلة يمكن أن تنخرط في علاقات إنتاجية تتجاوز حالة الكفاف. كما يعني أن القبيلة لا تستند بالضرورة إلى أسلوب إنتاج أكثر بدائية من الزراعة. إن اشتغال القبائل بالتجارة البعيدة المدى يؤدي بها إلى تراكم مادي وإلى توسيع أفقها الذهني وتراكم المعرفة لديها^(١٠). وربما كانت التحولات الناتجة عن حالة من هذا النوع هي التي أدت إلى تهيئة الجو المناسب في شبه الجزيرة العربية وفي قُريش بالذات لتقبل الإسلام والشروع بالفتوحات لنشر رايته^(١١).

لكن التراكم المادي، مهما بلغ مقداره لدى القبيلة التي تعيش حياة بدائية في الصحراء، يبقى تراكماً مؤقتاً ومهدداً بالزوال. فبالإضافة إلى جذب الصحراء، تتعرض التجارة البعيدة المدى إلى أخطار تهددها دوماً بالانقطاع لأسباب سياسية أو أمنية، مما يجعل الأساس الاقتصادي الذي تركز إليه القبيلة أساساً غير مستقر ومعرضاً للآزمات المتلاحقة^(١٢). والسنون العجاف تأتي على ما يتراكم في السنوات السان.

= حين يكون هناك ريف ينتج ما يكفي من المؤن الغذائية لدرجة تفوق حاجته المباشرة كي تستطيع جماعة من الناس أن تعيش دون أن تضطر إلى الزرع أو تربية الحيوانات وأن تنصرف إلى الصناعة من أجل التبادل أو إلى تقديم الخدمات الأخرى لسكان الأراضي المحيطة». انظر أيضاً أرستو غلنري في Tribes and State Formation in the Middle East تحرير فيليب خوري وجوزيف كوستنر، نشر دار توريس، لندن، ١٩٩١ ص ١١١، حول تكامل الجماعات البدوية الزراعية.

(١٠) هودجسون، The Venture of Islam، نشر جامعة شيكاغو، ١٩٥٨، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(١١) هودجسون، المصدر السابق، ص ١٤٧ - ١٩٦. انظر أيضاً مونغمري واط، Mohammad at Mecca، أوكسفورد، ١٩٥٣، ص ٣.

(١٢) لومبار The Golden Age of Islam، نورث هولاند، امستردام، ١٩٧٥، ص ٢٠٣ حول الوضع غير المستقر عبر التاريخ للاقتصاد في العالم الإسلامي بسبب طبيعة جغرافيته الجافة، نورمان لويس، Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800 - 1980، كامبريدج، ١٩٨٧ (ص ٣ - ٢٤) عن تراجع الريف في بادية سورية والأردن حوالي عام ١٨٠٠ وحول حقيقة أن الخط الفاصل بين الصحراء والأرض الزراعية غير ثابت بل هو يعتمد على الأوضاع السياسية، وبالتالي فالصحراء تعبير اقتصادي أكثر مما هو جغرافي. انظر أيضاً، إمري بيترز في Islam in Tribal Societies، مصدر سابق، ص ١٩٩.

إن اضطراب الأساس الاقتصادي للقبيلة وعدم استقرارها يحتم عليها السعي إلى الحفاظ دائماً على أعلى درجات التضامن فيما بينها. فهي لا تستطيع أن تفرط بأي من أعضائها الذين تحتاج إليهم للتصدي لعاديات الطبيعة وللتصدي لغزوات القبائل الأخرى. لذلك يحتل الثأر مكانة خاصة لدى القبيلة. قبيلة المجني عليه تهب بمجموعها للأخذ بالثأر، كما أن قبيلة الجاني تضطر بمجموعها إلى تحمل الدية عن الجناية، وهو ما تم التعبير عنه في الفقه الإسلامي فيما بعد بأن الدية على (العاقلة)^(١٣).

إن تعاون أعضاء القبيلة شرط ضروري للبقاء. ولا يقتصر الأمر على التعاون من أجل الإنتاج، وتقسيم العمل من أجل إنتاج متكامل، بل يتعدى ذلك إلى درء خطر داهم يهدد البقاء في كل لحظة. هذا التعاون يفترض أعلى وأقوى درجات التضامن (القربا، النسب، الانتهاء إلى أب واحد) ويستتبع إيجاد أولية للاقتصاص والتعويض عند حصول أي تعد على القبيلة (الثأر) كما يستتبع أولية أخرى لردع أي محاولة للاعتداء والحيلولة دون ذلك (الشرف). فلا يكفي التعاون وحده لضمان البقاء، بل يلزمها التضامن بأعلى مستوياته^(١٤).

إذا كان تضامن القبيلة يصل بها إلى إعلان الانتساب إلى أب واحد، فالجميع إخوة. لا تعني الأخوة هنا صلة القربى وحسب، بل تقود إلى نتيجة أخرى هي السواسية بين جميع أفراد القبيلة. لذلك تنعدم التراتبية في القبيلة. وهذا أمر طبيعي طالما أن أسلوب الإنتاج الأساسي الذي تعتمد عليه القبيلة هو أسلوب إنتاج للكفاف والكفاية، لا تنتج عنه فوائض يتيح امتلاكها تراكم الثروة وحدوث التمايز الفئوي أو الطبقي. إن التراتبية (الهيراركية) أمر يرتبط^(١٥) بالتفاوت في

(١٣) د. محمود سلام زنتي، نظم العرب القبلية المعاصرة، ج ١، ١٩٩٢، ص ٣٠٣. وانظر أيضاً د.

محمد عبده محجوب، مقدمات لدراسة المجتمعات البدوية، الكويت، ص ١٥٤.

(١٤) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، ص ١٠٠.

(١٥) توماس بارفيلد Tribes and State Formation in the Middle East، يربط بين جذب البادية

العربية وندرة مواردها وانعدام الفائض الاقتصادي فيها وبين انعدام التراتبية الاجتماعية، بعكس

قبائل أواسط آسيا التي يؤدي توفر الفائض فيها إلى تراتبية اجتماعية محددة المعالم. كذلك ريتشارد

تاير في المصدر نفسه، ص ٦٥.

امتلاك الثروات، وهذا أمر يصعب حدوثه لدى قبائل البادية، أما في الحالات التي تعمل فيها القبيلة في التجارة، فإن تراكم الثروة الناتج عن ذلك يبقى مستنداً على أسس مضطربة يشوبها عدم الاستقرار مما يمنع إمكانية التفاوت في تملك الثروة وما ينتج عن ذلك من تراتبية.

إن انتساب أعضاء القبيلة إلى أب واحد يجعلهم يخضعون لإرادة واحد، هي إرادته المتجسدة في القبيلة، لكنهم جميعاً إخوة يتساوون في الانتهاء إلى القبيلة، إلى الأب الواحد. هم يخضعون لإرادة القبيلة، بأعرافها وطقوسها الموروثة، لكنهم لا يخضعون لإرادة شخص واحد حتى ولو كان ذلك الشخص زعيم القبيلة. فالزعيم فيها أول بين أنداد، هو حَكَمٌ فيها وليس حاكماً لها. الأب هو الماضي، الطقس الموروث، الطاعة بمعنى التقيد بالطقس. أما الأخ فهو الحاضر الشريك، المنافس، الذي لا يمكن الخضوع له. زعيم القبيلة أخ آخر له ميزة إلا أن له وظيفة «محددة» لكنها محدودة. سلطته ليست مطلقة، فهي تقتصر على القيادة في القتال واستقبال الضيوف والتحكيم في المنازعات وتمثيل القبيلة لدى الخارج. هذا التناقض الدائم بين الطاعة والعصيان، بين الخضوع للقبيلة والاستعداد الدائم للخروج على إجماعها، هو ما يؤدي إلى مظهر من الفوضى في سلوك القبيلة، وهو ما أوقع الحيرة لدى الباحثين مما أدى بهم إلى أحكام متناقضة بعض الأحيان.

يُمَيِّز البعض بين مساواتية القبيلة العربية وتراتبية القبيلة التركية - المغولية^(١٧). ويستنتجون من ذلك أن القبائل التركية - المغولية استطاعت بفضل

(١٦) البلاذري، أنساب الأشراف، النشرات الإسلامية، فيسبادن، القسم الأول، الجزء الرابع. كانوا يخاطبون معاوية باسمه مجرداً من أي لقب. ص ١٠٧، ص ١١٥، ص ٦٤؛ ص ٥٢. انظر أيضاً ص ٢٠ حيث يخاطب الأحنف بن قيس معاوية بالقول: «والله ما أتيناك يا أمير المؤمنين لتهدينا من ضلالة ولا لتغينا من عيلة، ولا لتمننا من ذلة، ولكن للسمع والطاعة». ويقول الضحّاك بن قيس الفهري عن معاوية: «إن معاوية كان ثمود العرب، وحّد العرب، وجّد العرب، قطع الله به الفتنة، وفتح به البلاد (أنساب الأشراف ١٥٥/٤، والبيان والتبيين ١٣١/٢).

(١٧) توماس بارفيلد، المصدر السابق ص ١٥٣ - ١٨٤.

هذه التراتبية أن تبني امبراطوريات واسعة طويلة العمر، وهذا ما لم تستطع القبائل العربية القيام به. يمكن رد الفرق بين القبيلة العربية والقبيلة التركية - المغولية إلى أن الأولى كانت تعيش في بوادي واسعة قاحلة لا تتيح طبيعتها إنتاج فوائض تؤدي إلى تراكم الثروات. أما البوادي التي كانت القبائل التركية - المغولية تتجول فيها فأكثر غنى بما تتيحه من موارد طبيعية. ومن المعلوم أن التراتبية في أي مجتمع هي أمر يرتبط وجوده بقدرة هذا المجتمع على إنتاج الفائض الاقتصادي. أما عن القدرة على بناء امبراطوريات واسعة طويلة العمر فهذا أمر يعتمد على ظروف أخرى. والامبراطورية التي استطاع العرب بقبائلهم وحضرهم بناءها تجاوزت في مداها الجغرافي واستمراريتها الزمنية وعطاءها الثقافي وبنائها الاجتماعي كل ما عداها^(١٨).

إن تحاشي الانثروبولوجيين لتعريف القبيلة أمر يمكن تسويغه على أساس أن هذا العلم علم تجريبي معني بدرس الخصائص والظواهر للمواضيع المطروحة للبحث^(١٩). لكن الاكتفاء بهذا القدر يمكن أن يؤدي إلى ما يتعدى الاستنتاجات الناقصة المبثورة. إن وضع القبيلة خارج إطار عام هو المجتمع وعزلها عن السياق التاريخي، الذي يشترك ويتداخل فيه العامل السياسي بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، هو أمر يمكن أن يؤدي إلى إلغاء موضوع البحث.

(١٨) ساوندري في Muslims and Mongols، ص ٥٨ - ٦٠. انظر أيضاً مونتغري واط، Islam & In-tegration in Society، روتلج وكيفان بول، عام ١٩٦١.

(١٩) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، ص ٢٢، لا تطمح إلى الوصول إلى تحديد دقيق للقبيلة لأن هناك أربع تصورات، أولها لمن يعيشون داخل الواقع القبلي، ثانيها تصور المخزن (أي الدولة)، ثالثها تصور الذين لا ينتمون إلى (قبيلة) زمور، رابعها تصور الباحث الأنثروبولوجي. أما م. ع. محجوب، في مقدمات لدراسة المجتمعات البدوية، فهو يذكر كثرة الخلط في استخدام كلمة قبيلة (ص ١٩٢). ثم يعرف القبيلة بأنها «تلك المجتمعات التي يقوم نسق الضغط الاجتماعي فيها على بناء قبلي والتي تعيش في ظروف ايكولوجية معينة في المناطق الصحراوية...». أما ريتشارد تابري في Tribe and State Formation، فهو يعتبر أن تجربة الانثروبولوجيين في تعريف القبيلة لا طائل تحتها (ص ٤٩). لكن لويز بك، في المصدر السابق، تعتبر أن مفرد (قبيلة) صالح للاستخدام رغم صعوبة التعريف.

ثم إنَّ الاكتفاء بسرد الظواهر إضافة إلى اجتزاء بعض ملاحظات ابن خلدون يمكن أن يقود إلى الإيهام بأنَّ الأمر يقتصر على تكرار رتيب للظواهر. لا شيء جديد يحدث، بالأحرى لا حوادث تتألى في سياق تراكمي تاريخي. فالنظام دائري يعيد نفسه باستمرار.

II - القبيلة في المجتمع

يجب الاعتراف قبل كل شيء أنَّ القبيلة هي مجموع علاقات اجتماعية^(٢٠) تنتج عن غط محدد للإنتاج تفرضه ظروف البيئة الطبيعية. لكن القبيلة ليست جماعة بشرية معزولة منقطعة الصلة بالعالم من حولها، فهي تنتج وتبادل منتجاتها مع المدينة ومع الأجزاء الأخرى من المجتمع الحضري. يعتبر ابن خلدون أنَّ القبيلة تزود المدينة ببعض حاجاتها الضرورية والمدينة تزود القبيلة البدوية بالكماليات^(٢١). المهم أنَّ علاقات التبادل القائمة تتميز بالاستمرارية والاعتراف المتبادل بين الطرفين. ومن الطبيعي أن تتخلل هذه العلاقة فترات من التنافس العنيف، الأمر الذي يمكن أن يحدث بين فئات المجتمع الأخرى. إذ لا يصحُّ أن يغيب عن بالنا أنَّ علاقات التبادل في كل المجتمعات هي علاقات تكامل وتنافس في آن معاً؛ علماً بأنَّ التنافس يمكن أن يتطور إلى اقتتال عنيف في بعض الأحيان.

تنشأ المدينة في المناطق الأخرى من العالم، حيث توجد زراعة مستقرّة، في وسط حوض زراعي. ويتكامل إنتاج المدينة الصناعي مع إنتاج الريف الزراعي.

(٢٠) يعرف أكبر أحمد ودايفيد هارت القبيلة بأنها «جماعات ريفية لها اسم يميز بين أعضائها وغيرهم، وتحتل حيزاً جغرافياً وتدعي لنفسها المسؤولية، كاملة أو جزئية، في حفظ النظام داخل هذا الحيز... فتتمتع بالتالي بوظائف عسكرية وسياسية»، (ص ١).

أما مضاي الرشد، Politics In An Arabian Oasis، فيعرف القبيلة على أنها «تجمع كبير من الناس الذين يدعون نسباً مشتركاً، مما يمنحها، أي القبيلة، تماسكاً هشاً». (ص ١٤).

بينما القلقشندي، في نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق الأبياري، دار الكتاب اللبناني عام ١٩٨٠، يعرف القبيلة بأنها: «ما انقسم فيها الشعب كربيعة ومضر» (ص ١٣).

(٢١) ايرا لابيدوس، في Tribe and State Formation، ص ٢٧.

وبمقدار ما تكون هناك فوائض إنتاجية تتكون على أساسها فئات متخصصة من المثقفين والسياسيين والإداريين والمحاربين. في بلادنا العربية يمكن أن تنشأ المدينة بهذه الطريقة وبطرق أخرى كأن تتشكل كمركز تجاري أو مركز للحكم أو كمحطة لتلقي فيها القبائل لتبادل منتجاتها وتتفاعل في نشاطاتها الأخرى. هنا أيضاً ليست العلاقة بين القبيلة والقبيلة أو بين القبيلة والحضر علاقة عدائية دائمة؛ بل هي علاقة تكاملية - تنافسية مثل جميع علاقات^(٢٢) التبادل الأخرى. والمدينة لا يمكن أن تُكتب لها الحياة إذا لم تعتمد على الأرض الزراعية المحيطة بها للتزود بالمواد الغذائية الزراعية، وإذا لم تعتمد على المناطق الزراعية أو البادية الصحراوية من أجل التزود بالماشية التي تشكل مصدراً هاماً للمواد الغذائية وللاستعمالات الأخرى. وقد أخذ العرب هذه بعين الاعتبار منذ أن بدأوا ينشئون المدن عقب خروجهم من شبه الجزيرة العربية^(٢٣).

ويذهب بعض الباحثين إلى أن المدينة الإسلامية العربية تشكل واحدة من ثلاث مناطق لا منطقتين وحسب. المدينة هي المنطقة الأولى وهي المركز؛ تحيط بها منطقة زراعية تخضع لنفوذها مباشرة؛ وتحيط بهذه منطقة قفر تبعد عن المركز ولا تخضع له مباشرة، وهذه المنطقة هي التي تقطنها القبائل البدوية التي يشكل الترحال غمطاً حياتياً لها. يعني ذلك أن التنافس ينشأ بين القبيلة والمناطق الزراعية المحيطة، لا بين القبيلة والمدينة نفسها^(٢٤).

ويتطلب الترحال بذلاً للطاقة، وجهداً ملحوظاً؛ لذا فإن القبيلة لا تتجول لأنها ترغب في بذل جهدها في حركة لا طائل تحتها. بل هي تفعل ذلك استجابة لظروف البيئة. وهي تخضع لمتطلبات الاقتصاد والسياسة. إنها مضطرة للعيش في منطقة لا تتيح سوى الحد الأدنى من الموارد المطلوبة للبقاء. وإذا تهدد وجودها بسبب نضوب هذه المواد، فإنها تضطر للاعتداء على غيرها من أجل كسب الغنيمة

(٢٢) ارنست غلنر، المصدر السابق ص ١١١.

(٢٣) هشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ص ١٥٠.

(٢٤) ألبرت حوراني، Tribes and Sate Formation in the Middle East، ص ٣٠٥.

بالدرجة الأولى. فالغزو سلوك تضطر القبيلة للجوء إليه من أجل البقاء، وهو أوالية (Mechanism) دفاعية يفرضها غط من العيش مهدد بالفناء في كل لحظة (٢٥).

إن أيديولوجية القبيلة التي تضع قيم المروءة والشهامة والكرم وقرى الضيف وغيرها في ذروة نظام القيم تشير إلى أن علاقة القبيلة بالآخرين ليست علاقة تنافر دائم (٢٦).

ولم يكن صعباً على القبائل العربية، الخارجة من شبه الجزيرة من أجل الفتوحات، أن تعيش في المدن أو تشتغل في الزراعة. وكانت أحياناً قبل الإسلام وبعده تنتقل بالاتجاه العكسي، من الزراعة أو الحياة المدنية إلى الحياة البدوية - القبيلة. كان هذا التحول يتم استجابة للظروف الموضوعية، وهو في نفس الوقت يعبر عن رغبة بالتكيف مع الظروف المستجدة (٢٧).

وما كان صعباً على الدولة العربية الإسلامية، منذ بداية نشوئها، أن تتحكم بالقبائل وتخضعها لمتطلبات قيام مجتمع جديد. فقد هزمت الدولة قبائل الردة، ثم وجهت هجرات القبائل إلى مختلف الأقطار المفتوحة حسب خطة مرسومة، وأسكنتها الأمصار، وخططت لها المدن الجديدة (٢٨)؛ وكانت الدولة تعتمد بين حين وآخر إلى إعادة تشكيل تجمعات القبائل في الأمصار (٢٩).

وما كان خضوع القبائل لإرادة الدولة خوفاً من القمع، علماً بأنه يجب

(٢٥) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٢٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٦، يعبر عن ذلك بالقول «إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر».

(٢٧) هشام جعيط، الكوفة، ٢٤٦. انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٦ حيث يشير إلى أن التعرب كان يعني الهجرة إلى البادية.

(٢٨) هشام جعيط، الكوفة، ص ١٠٥.

(٢٩) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩، وص ٤٢ - ٦٣. انظر أنساب الأشراف، مصدر مذكور سابقاً، ص ٢٢٠ عن زياد ومدينة البصرة.

الإقرار أن القمع كان أحد الوسائل التي كانت تستخدمها الدولة، بل بسبب الاقتناع بمشروعية الدولة وبأن المشروع الذي تحمل الدولة رايته هو مشروعها هي؛ ذلك هو مشروع قيام مجتمع جديد في إطار أمة تحلم بأن يكون العالم مجالها^(٣٠).

كانت الفتنة الكبرى التي بدأت بمقتل العثمان، وتطورت إلى سلسلة من الحروب العنيفة بين شيعة علي وجماعة معاوية من جهة، والخوارج من جهة أخرى، مصدراً لتمزق عنيف داخل كل قبيلة عربية وداخل كل نفس من نفوسهم. لقد انقسمت القبائل حول نفسها، فكان من كل منها جناح يؤيد هذا الفريق، وجناح آخر يؤيد الفريق المضاد. وهناك روايات تذكر مبارزات بين الأخ وأخيه أو ابن عمه بسبب الانتماء إلى الأجنحة الحزبية المتقاتلة.

كانت القبائل تنقسم وتتقاتل عشائرها لأن أفرادها كانوا يؤمنون على المستوى الذاتي^(٣١) أن هناك قضية تتعدى وجود القبيلة وأن هناك إنتهاءً أوسع وأرحب له الأولوية على كل إنتهاء آخر. لقد كان التناقض بين الخوارج وأتباع الدولة هو حول طريقة عمل الدولة وعلاقتها بالمجتمع الجديد. وكانت المناقشات الدينية بين مختلف الأطراف تعبر عن ذلك الصراع^(٣٢).

(٣٠) لم يكن باستطاعة الدولة (الخليفة) أن تعتمد على القمع والعنف لدرجة كبيرة لأن الخليفة لم يكن أكثر من أول بين أنداد؛ وكان أشرف القبائل وأتباعهم يخاطبون الخليفة باسمه (معاوية) دون لقب. انظر الحاشية ١٦ فيما سبق حول مخاطبة الأحنف بن قيس لمعاوية.

(٣١) هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، ترجمة خليل أحمد خليل؛ يصف الأزمة الناتجة عن الفتنة الأولى (مقتل عثمان، معركة الجمل، معركة صفين بين علي ومعاوية، الخ...) وكيف ينقسم أهل العائلة الواحدة، ويصف عمل الأزمة داخل نفس كل وعلاقة ذلك بالإيمان وبالقرآن وبالمشروع الكبير، ص ١٧٠ - ١٧١ وص ٢٠٣، وما بعد. وانظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، ج ٤، ص ٥٠٥، حول انقسام القبائل على بعضها في معسكر كل من علي ومعاوية. كذلك انظر ج ٥ ص ٣٠ و ١١٩.

(٣٢) هشام جعيط المصدر السابق ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

وعندما كان أتباع الدولة ينقسمون إلى تحالف يميني وتحالف قيسي^(٣٣)، كان هذا الانقسام انقساماً حزبياً حول خطوط سياسية تختلف فيما بينها حول أسلوب عمل الدولة وعلاقتها بالمجتمع. الفريق القيسي كان يفضل استئثار العرب بالسلطة ومنافعها، والفريق اليميني كان يفضل دمج المسلمين الجدد من غير العرب وعدم الاستئثار بالسلطة لصالح العرب. وقد سقط الأمويون عندما انحازوا إلى الحزب القيسي انحيازاً نهائياً، وقامت الدولة العباسية على أكتاف فريق يشكل التحالف اليميني غالبيته^(٣٤).

مع تقدم الزمن واتساع نطاق الدولة وتراكم ثرواتها، بسبب ازدهار تجارتها وتقدم زراعتها، تزايد الفائض الاقتصادي مما أدى إلى ازدهار ثقافي^(٣٥) وإلى تفاوت طبقي في الوقت ذاته. وكلما ازداد التفاوت الطبقي اتسعت المسافة بين الدولة وجمهورها الشعبي. في هذا الوضع كان من الطبيعي أن يحتد النقاش حول الدولة وأساليب عملها وعلاقتها بالمجتمع وأن تشتد المعارضة لها، مما دفع الدولة إلى الاعتماد على عناصر بشرية من غير الجماعات التي حملتها إلى السلطة. تدريجياً وصلت الدولة إلى الاعتماد كلياً على العسكر العبيد المستوردين من أواسط آسيا (الترك) أو من أفريقيا (الزنج) أو من المغرب (البربر). ولم تعد القبائل العربية قاعدة السلطة بل تراجعت إلى الأطراف^(٣٦).

(٣٣) شعبان، Islamic History: A New Interpretation، منشورات كامبريدج، عام ١٩٧١، ج ١ ص

١١٩ - ١٢٤.

(٣٤) شعبان المصدر السابق، ص ١٧٨. وانظر أنساب الأشراف، مصدر سابق، القسم الثالث، ص

١٢٩ - ١٣٢.

(٣٥) موريس لومبارد The Golden Age of Islam، ومصدر سابق، ص ١٤٦ - ١٥٧.

(٣٦) انظر War, Technology and Society in the Middle East، تحرير ياب وباري، منشورات

أوكسفورد، ١٩٧٥، ص ٥٩ - ٧٧. باتريشيا كرون، Slaves on Horses، منشورات

كامبريدج، ١٩٨٠، ص ٣٧، تحاول الاستنتاج أن استخدام العبيد في الجيش قد بدأ يتم بشكل

واسع في عهد مبكر، أيام المروانيين، ثم تقول إنه في أواخر أيام الأمويين وأوائل أيام العباسيين

اختفت آخر بقايا التنظيم القبلي في الجيش (ص ٣٨) مع بقاء التسميات القديمة (ص ٣٩). إن

استخدام العبيد في الجيوش العربية الإسلامية قد انتشر بعد بداية العهد العباسي ومحاولة كرون

الاجماع أن ذلك كان منذ بداية الفتوحات لا تستند إلى أساس. فهي جزء من محاولة للتقليل من =

لقد تراجعت القبائل إلى الأطراف ليس فقط لأنها استبعدت من نطاق عمل الدولة وحسب، بل لأن المجتمع الجديد شهد عملية اندماج هائلة^(٣٧). ففي نهاية القرن الرابع الهجري صار معظم السكان في المنطقة الممتدة من المغرب إلى أواسط آسيا مسلمين، وتعرّب قسم كبير منهم، أي صارت العربية لسانهم الأم بما يؤدي إليه ذلك من تحوّل في الهوية والانتماء^(٣٨).

في البداية كانت القبائل تتوزع على الأمصار والأقطار. وكانت القبيلة الواحدة تتوزع أقسامها من خراسان إلى المغرب والأندلس^(٣٩). وبعد أن كانت هذه القبائل، أو أجزاء القبائل، هي محور النشاط العسكري والسياسي، صارت

= شأن العرب في بناء المجتمع والدولة، وحتى في الفتوحات. وهذا مثل أمور أخرى تقول بها ولا تستند إلى أساس مثل قولها إن الأبناء أي المقاتلين الذين انتصروا في خراسان على الأمويين وساهموا المساهمة الأساسية في قيام الدولة العباسية أصلهم من خراسان. يدحض شعبان هذه الفكرة ويبرهن على أنهم من العرب الذين كانوا قد هاجروا إلى خراسان (انظر شعبان) The Abbasid Revolution، منشورات كامبردج، ١٩٧٠، ص ١٥٦.

(٣٧) شعبان، المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٣٨) المقرئزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق د. عبد المجيد عابدين، منشورات عالم الكتب، الطبعة الأولى، ص ٢، ١٩٦١؛ يقول عن العرب «أبناء جنسي». يقصد القبائل العربية الباقية بأرض مصر. لكن التعريب كان عملية واسعة شملت المجتمع بكامله؛ انظر عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية. دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥١، ٥٦، ٥٧، ٦٦، و٧٩.

(٣٩) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣. القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، ط ٢، ١٩٨٠. انظر أيضاً ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٦، ص ٣-٧. وانظر أيضاً كتاب: قلائد الجمان في قبائل عرب الزمان للقلقشندي.

يعتبر ابن خلدون، كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧، ج ٢، ص ٦٩٥، أن معنى العرب «وحيقتهم أنه الجيل الذين معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها في ارتياد المرعى وانتجاع المياه والتجاع والتوليد وغير ذلك من مصالحها. والفرار بها من أذى البرد عند التوليد إلى القفار ودفئها، وطلب التلول في المصيف للحبوب وبرد الهواء. وتكونت على ذلك طباعهم فلا بد لهم منها. ظعنوا أو أقاموا وهذا معنى العروبية». ثم يتحدث في أمكنة أخرى من الكتاب عن اللسان المضري (اللغة العربية). انظر أيضاً المقدمة ص ٢١٦.

أما القلقشندي، قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، تحقيق إبراهيم الأبياري، نشر دار الكتب الإسلامية، القاهرة، فهو يقول نقلاً عن الجوهرى: «العرب جيل من الناس وهم أهل الأمصار، والأعراب سكان البادية».

مندججة في المجتمع الجديد. والتي منها لم تندمج، ابتعدت إلى أطراف المجتمع. لقد حاولت كتب الأنساب من ابن الكلبي والبلاذري وغيرهما في القرن الثاني الهجري إلى ابن حزم في القرن الخامس الهجري، إلى كتب ابن خلدون والمقريزي والقلقشندي في القرن الثامن الهجري، إلى كتاب حسن العطار في القرن الثاني عشر الهجري، تتبع حركة القبائل وتسجيل تاريخها وتطورها^(٤٠). حاولت هذه الكتب تتبع آثار القبائل في انقسامها إلى بطون واندماجها في أحلاف أو قبائل أكبر واندماج بطن من هذه القبيلة في قبيلة أخرى، وغير ذلك. لكن هذه الأعمال، رغم جميع التبريرات التي كان مؤلفوها يقدمونها، ما كان ممكناً أن تتمتع بالقيمة ذاتها في جميع العصور. ففي المرحلة التأسيسية للمجتمع كانت كتب الأنساب ذات مغزى إذ كانت تروي قصة تكوين المجتمع ونشؤه وبداية تطوره^(٤١). أما في مراحل لاحقة فما عادت تتحدث إلا عن هامش للمجتمع، وصار موضوعها محصوراً بالأطراف^(٤٢). وهذا مغزى تميز القلقشندي نقلاً عن الجوهرى بين العرب والأعراب بالقول: «العرب جيل من الناس وهم أهل الأمصار، والأعراب سكان البادية»^(٤٣).

(٤٠) الكلبي، جهرة النسب، تحقيق د. ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦. يعتبر هذا الكتاب مرجعاً مؤسساً لجميع كتب الأنساب الأخرى. وبعض كتب الأنساب لا تعدو أن يكون الواحد منها معجماً يصنف الأسماء التي «تشاكلت بعض التشاكل. وبقي منها من الفرق ما يرتفع الالتباس بإيضاحنا إياه...» ص ١١ من كتاب الإناس بعلم الأنساب للوزير ابن المغربي، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٠. البلاذري، أنساب الأشراف، النشرات الإسلامية، فيسبادن. ابن حزم، جهرة النسب، مذكور سابقاً.

المقريزي، البيان والإعراب، مذكور سابقاً.

القلقشندي، قلائد الجمان، مذكور سابقاً.

القلقشندي، نهاية الأرب، مذكور سابقاً.

(٤١) هكذا شأن كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، الذي يقدم لنا صورة دقيقة التفاصيل عن تكون المجتمع والدولة في القرنين الأولين بعد الفتوحات.

(٤٢) هكذا شأن كتاب قلائد الجمان للقلقشندي، وكتاب البيان والإعراب للمقريزي فهما يتكلمان عن القبائل العربية في مصر.

(٤٣) انظر الحاشية ٣٩ فيما سبق.

بعد انقضاء القرون الأولى من تاريخ الإسلام بدأ بعض المؤرخين العرب يشعرون بعدم الجدوى من تأليف أعمال حول الأنساب تقتصر على الانتماء القبلي وحده، أو على الأقل إن هذا النوع من العلم لن يكون سوى علم جزئي نظراً لما شهده المجتمع من اندماج وانصهار أدبا إلى تهميش دور القبيلة. فكان ظهور كتاب السمعاني^(٤٤) بعنوان «الأنساب» الذي يشكل النسب فيه انتماءً إلى القبيلة أو المكان (قرية، مدينة، ناحية، الخ...) أو إلى المهنة. هذا الانتماء أشمل وأوسع من الانتماء القبلي وحده. أما ابن الأثير في كتابه «اللباب في تهذيب الأنساب» فهو يلخص السمعاني ويتبع الأسلوب نفسه^(٤٥).

لقد عادت القبيلة إلى الأطراف، لكن البادية بما تشكله من نسبة كبيرة من الأراضي العربية، يضاف إلى ذلك ما للقبيلة من علاقة بأعجاد العرب وفتوحاتهم، وبما تكتنزه من معرفة نقية باللغة العربية، كل ذلك أدى إلى أن يبقى للقبيلة في الذهن العربي، والمخيلة العربية أثر أقوى مما بقي لها في المجتمع والدولة.

إنّ تعبير عودة القبيلة إلى الأطراف لا يعني أنّ القبيلة العربية دخلت المجتمع كقوة احتلال ثم خرجت منه. المقصود هو أنّ القبيلة ساهمت بدور هام في تكوين وتأسيس هذا المجتمع وأطلقت عملية دمج هائلة تتوجت بالأسلمة على نطاق واسع والتعريب على نطاق أضيق. وفي النتيجة اندمجت القبيلة نفسها في هذا المجتمع الذي ساعدت في تكوينه ولم يبق منها سوى البطون التي في الأطراف.

المهم هو أن ندرك أنّ القبيلة نمط من العلاقات الاجتماعية التي تنشأ كي تعطي الإنسان قدرة على مواجهة ظروف طبيعية وسياسية بالغة الصعوبة. وهي ليست تشكيلاً اجتماعياً يقبع خارج المجتمع ويتربص به ويهيئ نفسه للهجوم في أي لحظة كي ينهب الغنائم ويخرب ويدمر عمرانته. وإذا كان البعض قد استنتج

(٤٤) السمعاني، الأنساب، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨.

(٤٥) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب. دار صادر، بيروت، ١٩٨٠.

ذلك من ملاحظات ابن خلدون أو من بعض الآيات القرآنية فما ذلك إلا نتيجة فهم هذه الأقوال خارج سياقها.

من المفيد هنا أن نعلق على ملاحظات ابن خلدون. لقد جاء ابن خلدون في زمن كان المجتمع العربي الإسلامي قد استقر وفقد زخمه، كما كان المشروع التاريخي قد توقف عن النمو والتوسع. كانت سلطة الخلافة، أي الدولة المركزية، قد زالت منذ زمن وحلت مكانها دول سلطانية تتصارع فيما بينها في حروب متواصلة أو متقطعة ولكن برتابة جعلت المواطن الحضري وابن القبيلة يشعر بفقدان المغزى التاريخي. ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان الاتجاه العام نحو الالتحاق بالفرق الصوفية والفناء في عالم غير هذا العالم.

في هذه الظروف كانت الهجمات على العالم العربي، والإسلامي عامة، تطوقه من جميع الجهات، من صليبيين ومغول وأتراك وأسبان وغيرهم^(٤٦). إتخذ الجهاد أهمية كبرى، بل صار القيمة ذات الأولوية على كل ما عداها في مجتمع يبذل كل جهده كي يجمع ما تبقى من قواه كي يتصدى للأعداء الآتين من الخارج. اضطر هذا المجتمع إلى تولية أمره لكل من رفع راية الجهاد. على هذا الأساس صار المملوك العسكري ملكاً وسلطاناً يخضع له الآخرون. بدا العالم مقلوباً. المرارة تجاه هذا الواقع يعبر عنه ابن خلدون^(٤٧) كما يعبر عنه مؤرخو ذلك العصر مثل المقرئزي والقلقشندي وغيرهم في كل سطر من سطورهم.

في المشرق العربي كان دور الدولة السلطانية ذا طابع دفاعي. فهي تنشأ وتتبنى الإسلام (السنّي) في الغالب وتحاول تركيز أوضاعها والحفاظ على مواقعها. لم تحاول التقدم في مواجهة الأعداء الخارجيين رغم المحاولات الجبارة أحياناً للدفاع عن نفسها وعن مجتمعها. وإذا كانت جهودها قد تكلفت بالنجاح في كثير من الأحيان، كما ضد الصليبيين والمغول، إلا أنها ظلت تعتمد المبدأ الدفاعي.

(٤٦) علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، دار التنوير، ط ٣، ١٩٨٥، ص ١٤٩ و ١٦٨.

(٤٧) علي أومليل، المصدر السابق، ص ١٨٠ حيث يتحدث عن التصوف في عصر ابن خلدون، كتعبير عن أزمة عميقة في المجتمع. كان ابن خلدون نفسه يمارس نوعاً من التصوف.

واستطاع المجتمع رغم كل شيء امتصاص الموجات الوافدة من الخارج واستيعابها عن طريق الأسلمة والتعريب.

أما في المغرب العربي فقد كان أمر الدولة مختلفاً. إذ إنَّ الأندلس كانت تتعرّض لهجمات الأسبان المسيحيين وكان نفوذ العرب المسلمين يتقلص تدريجياً. وما كان بإمكان أي دولة مغربية أن تكسب شرعية من نوع ما إلا بأن تتبنى دعوة دينية وتنقل إلى الأندلس لتحاول إنقاذها. ذلك كان حال المرابطين والموحدين والحفصيين والمرينيين وغيرهم. رغم الانتصارات التي كانت كل من هذه الدول تحققها في البداية إلا أنَّ أثرها كان يتلاشى بعد وقت ما، وكان ميزان القوى في الأندلس، وفي حوض البحر المتوسط عموماً، يتجه لغير صالح العرب والمسلمين.

كانت دول المغرب الكبير تنشأ وتتبنى دعوة دينية وترتكز أوضاعها في منطقتها القاعدة ثم تنتقل إلى الهجوم في الأندلس. وغالباً ما كان سلاطينها يتبنون لقب إمارة المؤمنين أو إمارة المسلمين كي يكسبوا مزيداً من الشرعية. لكن ذلك لم يمنع التراجع التدريجي أمام قوى خارجية تتقدم باستمرار.

في هذا الإطار كان ابن خلدون العربي، من قبيلة ترجع جذورها إلى اليمن، والمهجر مع عائلته من الأندلس، يستقر في تونس أولاً، ثم يضطر بسبب اضطراب الأوضاع والتقلبات السياسية والعسكرية إلى الانتقال من قطر مغربي إلى آخر للعمل، كاتباً لدى السلطات، مثل أبيه، حيناً أو حاجباً حيناً آخر^(٤٨).

كان ابن خلدون يرى اضطراب الأوضاع السياسية وتغير حظوظ الدول، وتبدل أوضاعه الشخصية في هذا الخضم المضطرب. كان يرى الدولة السلطانية تبذل جهدها لمواجهة العدو الآتي عبر البحر المتوسط. وكان يرى الاضطراب السياسي سبباً لإضعاف تلك المحاولات وعدم جدواها أحياناً. وكانت نظريته

(٤٨) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، في الجزء الأخير (السابع) من تاريخ العبر، مصدر مذكور سابقاً.

حول العصبية محاولة لفهم أليات ظهور الدول وزوالها، وتفسير أسباب الاضطراب السياسي السائد في عصره.

وقد رأى ابن خلدون وهو العالم الفقيه والمؤرخ والسياسي النشط أن هناك خطراً دائماً يهدد تلك الدول المغربية التي تنشأ لدى القبائل البربرية وترفع راية الإسلام والجهاد. هذا الخطر يأتيها من الداخل الصحراوي، من القبائل البربرية والعربية، فصّب جام غضبه عليها^(٤٩). ولم يكن ذلك غريباً ولا مستهجناً إذ إنّ في الإسلام تراثاً ضد هذا النوع من القبائل، تراثاً يستند على الآيات القرآنية التي تحمل على الأعراب أي القبائل البدوية (غير الحضرية)^(٥٠).

كانت للعرب في نفس ابن خلدون مكانة خاصة. فهو يعتبر أنه يكفي قيام الدولة لدى الشعوب الأخرى أن تنشأ عصبية تتوافر لها ظروف مناسبة. أما العرب فمن الضروري عندهم كي تقوم الدولة أن تتوفر لهم إضافة إلى العصبية دعوة دينية^(٥١). في غياب الدعوة الدينية يفقد العرب ذلك الشعور بالمغزى (التاريخي، الإنساني، الكوني) ويفقدون الاهتمام بإنشاء الدولة، بل يفقدون الاهتمام بأي عمل سياسي واجتماعي منظم. ويلجأون إلى التصرف العشوائي، على هواهم مما ينتهي بهم إلى التخريب والتدمير الذاتي.

ربما كان يحز في نفس ابن خلدون أن يرى هول الأخطار التي تواجهها الأمة والمجتمع وأن يرى في الوقت ذاته قبائل عربية تتوافد منذ ترحل بني هلال وبني سليم دون أن ترفع راية الدعوة^(٥٢). كان غيرها يرفع راية الدعوة ويحقق نجاحات

(٤٩) يعيد هذا الأمر إلى الأذهان تمييز كتب التاريخ العربية القديمة وكتب الأنساب بين العرب بمعنى الحضرة والأعراب بمعنى البدو. انظر الحاشية ٣٩ فيما سبق.

(٥٠) قارن على سبيل المثال بسورة التوبة/٩٧.

(٥١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٦، في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». فهم «أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم...». وهو على كل حال يعتبر «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة» (ص ٢١٥).

(٥٢) ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٦، ص ٢٧ وما يليها.

جزئية وينتهي إلى الفشل في النهاية، في حين أنّ القوم الأكثر تأهيلاً واستعداداً تاريخياً لرفع راية الدعوة هم العرب، بحضرهم وبدوهم. ولم تكن ملاحظات ابن خلدون، التي تبدو عدائية تجاههم، لتختلف عن الملاحظات السلبية لدى أتباع الأحزاب القومية العربية المعاصرة تجاه الأمة.

كان ابن خلدون يتكلم عن العرب والأعراب في سياق تاريخي معين. وبعد أن أنهى وضع هذا السياق في كتاب العرب، انتقل إلى مصر المملوكية كي يكمل عناصر روايته التاريخية. فكأنه كان يعتبر أنّ رؤيته للتاريخ لن تكتمل إلا إذا انتقل للعيش في الدولة الإسلامية المركزية.

لكن الأبحاث حول القبيلة، خاصة الأنثروبولوجية منها، تضعها خارج السياق التاريخي، وتجعل منها كياناً ثابتاً لا يتغير، وإذا أصابه تغير فهو ذو طابع دائري ترددي لا ينال جوهر الأمور^(٥٣).

يخضع تصرف القبيلة وسلوكها للدولة المركزية إذا كانت هذه موجودة وتمتع بما يكفي من الشرعية فالقبيلة تخضع لها وتندمج في سياق الأمور. وعند انهيار السلطة المركزية، تفتش القبيلة عن غمط من السلوك يتناسب مع الظروف المستجدة، وربما تتحول إلى عامل نابذ. لكن هذا التصرف لا يقتصر على القبيلة وحدها، بل ينطبق على جميع فئات المجتمع الأخرى. فعندما تنهار السلطة المركزية تتصدع اللحمة السياسية بين مختلف فئات وطبقات المجتمع، وتتفوق كل منها حول نفسها، فتظهر تشكيلات الفتوة والعيارين والشطار، وتنغلق أحياء المدن على نفسها، ويتفسخ الجيش وتبرز صراعاته الداخلية، وتبدو الحركات الاجتماعية والسياسية عشوائية الطابع فاقدة الجدوى والمغزى.

لا يكفي أن تكون الدولة المركزية موجودة وقوية كي تستطيع ضبط تخلف عناصر المجتمع. بل يجب أن تتمتع بشرعية من نوع ما كي ينضبط الناس من

(٥٣) ريتشارد تابر، Tribes and State Formation، ص ٦٧. ومقالته النقدية مترجمة في هذا العدد من المجلة.

تلقاء أنفسهم وكي لا يقتصر الأمر على ضبط ممارسه الدولة بوسائل القمع^(٥٤). إذا لم تتمتع الدولة بالشرعية في نظر جمهورها فهي لن تستطيع ضبط المجتمع إلا بوسائل القمع والقوة. والقبيلة مثل عناصر المجتمع الأخرى تحتاج إلى إقناع كي تنضبط، وهذا الإقناع لا يتم إلا إذا كانت الدولة شرعيةً معترفاً بها لدى الناس. بدون الشرعية لا يعترف الناس بالدولة بل يخضعون لها مرغمين ويتربصون بها ويحاولون الخروج عليها متى أحسوا الوهن في قواها.

إن القبيلة جزء من المجتمع. وهي إذا كانت تشكيلة اجتماعية تنشأ استجابة لمتطلبات البيئة الجغرافية والسياسية في الأرض القفر، فإنها تنتمي إلى مجتمعها الأوسع والأرحب وتندرج في مشروعه، متى كان المشروع موجوداً، وتخضع لدولته متى كانت الدولة المركزية موجودة، وتفعل ذلك عن اقتناع، إذا كانت للدولة شرعية، وتفعل عكس ذلك متى لم تتوفر الشروط المذكورة.

III

لا يعني ذلك إغفال التناقضات بين القبيلة وعناصر المجتمع الأخرى، فهي موجودة كما أن التناقضات بين عناصر المجتمع الأخرى حقيقة واقعة أيضاً. المهم هو أن التناقضات تتفاعل ضمن إطار واحد هو المجتمع، الأمة.

والدولة لا تكسب الشرعية إلا بمقدار انتائها للأمة وبمقدار ما تستطيع البرهان على أنها تدافع عنها وتبذل الجهد لحل مشاكلها. في الأزمان الماضية كانت المهمة الأساسية للدولة هي الجهاد أي الدفاع عن الأمة إلى جانب مهام أخرى تتعلق بحفظ الأمن والنظام وجباية الأموال بما يكفي لتغطية أكلاف تلك المهام. لكن الجهاد كان المهمة الأساسية للدولة. وكان يكفي أن تنجح الدولة في تلك المهمة كي تصبح دولة شرعية. في الزمن الراهن توسع نطاق عمل الدولة ليشمل مجالات تربوية واجتماعية وتنظيمية لم تكن مطلوبة منها في الماضي. لكن الدولة

(٥٤) مايكل هيدسون، Arab Politics، منشورات جامعة ييل، ١٩٧٧، ص ١ - ٣٠ حول اشكالية الشرعية في الوطن العربي.

حتى لوحقت هذه المهام تبقى فاقدة الشرعية إذا لم تنجح في الجهاد والمساهمة في تحقيق وحدة الأمة. وربما كان مأزق الدولة القطرية العربية المعاصرة هو أنها لم تنجح في هذه المهمة، فبقيت حتى الآن فاقدة الشرعية وتعتمد على القمع لفرض سلطتها.

مثلاً ساهمت القبيلة قديماً في الفتوحات وتأسيس المجتمع العربي الإسلامي، ساهمت في هذا القرن في حروب التحرير، ومثلما خضعت لمخططات الدولة الأموية لإعادة تشكيلها وتنظيمها، وذلك على حساب علاقاتها الداخلية وانتماءاتها المحلية، خضعت أيضاً لمخططات شبيهة على يد الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر^(٥٥) وعلى يد الدولة العربية المعاصرة. وربما كان خضوعها لمخططات الدولة العربية المعاصرة استجابة للتطورات الاجتماعية والتقنية أكثر مما هو استجابة لرغبات الدولة. ومثلما انقسمت القبيلة على نفسها في الفتنة الكبرى وضحت بوحدها يمكن أن تنشأ ظروف أخرى في هذا القرن تؤدي بها إلى التخلي عن ذاتيتها في سبيل المشروع الأكبر، متى وُجد.

لقد ابتلي الوطن العربي بأن معظم مساحة الأرض فيه ذات طبيعة صحراوية قاحلة قفراء. هذا الأمر فرض نفسه على مدى التاريخ وأدى إلى قيام واستمرار تشكيلات اجتماعية قبلية. لكن الصحراء نفسها لها تاريخ، فهي تتغير وتتطور، لكن على المدى الطويل^(٥٦). والقبيلة أيضاً لها تاريخ ولا تخضع لظروف الصحراء فقط، بل تخضع أيضاً لظروف العلاقات بينها وبين الجماعات الحضرية التي تجمعها بها ثقافة واحدة والتي تشكل وإياها أمة واحدة. وهذه العلاقات لا تكرر نفسها كما يزعم البعض، بل هي تتطور بتطور المعرفة البشرية وأساليب العمل والانتاج وغيرها.

إن من يختصر المجتمع العربي إلى القبيلة، ويجعل مفهوم القبيلة يدور حول الغنيمة (والغزو) يضع المجتمع العربي خارج التاريخ كما يضع القبيلة خارج

(٥٥) نورمان لويس، Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800 - 1980، كامبريدج، ١٩٨٧.

(٥٦) غوتيه، Sahara, the Great Desert، نشر فرانك كاس، لندن ١٩٧٠. ص ٩٤.

المجتمع والتاريخ^(٥٧)، وهذا الأمر ضد منطق التاريخ.

تصب هذه الفكرة في رؤية للتاريخ العربي تعتبر أن العرب لم يكونوا غير قبائل خرجت من الجزيرة العربية للفتح حاملة راية الإسلام، لكن دافعهم الأساسي كان الغزو من أجل الغنائم. تغزل هذه الرؤية الفتوحات عن التاريخ السابق واللاحق لها، وتفسرها بعوامل خارجية لا علاقة للعرب بها (ضعف امبراطوريتي الروم والفرس، طرق التجارة عبر الجزيرة العربية، الخ...) وتعتبر أن دور العرب انتهى بانتهاء الفتوحات^(٥٨) فالعرب الذين لم يستطيعوا تجاوز التنظيم القبلي للمجتمع سرعان ما أصابتهم الانقسامات الحادة التي أدت إلى تمزقهم وضعفهم وخروجهم من التاريخ. بعض أصحاب هذه الرؤية يسلب من العرب حتى دورهم في الفتوحات ويجعل للعبيد أهمية أساسية فيها^(٥٩).

في القرون الأولى للإسلام كانت الشعبية^(٦٠) وما صاحبها من زندقة ومانوية تبذل الجهد لإلغاء دور العرب في التاريخ، ولإنكار قدرة العرب على تشكيل مجتمع من نوع ما. في الزمن الراهن نرى سلسلة لا تنتهي من الكتاب الغربيين (المستشرقين) الذين يساهمون في تجديد تلك الرؤية وتدعيم ذلك ببحوث جزئية وناقصة^(٦١). والصورة التي يقدمها هؤلاء هي جملة من القبائل المتفرقة المتنافرة التي لا تتعاطى أي حرفة سوى التجارة (أحياناً) والسلب (دائماً). ويصلون في منتصف القرن العشرين إلى إعلان المنطقة شرقاً وأوسطاً، لا هوية له سوى الجغرافية.

(٥٧) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠. ص ٤٨ وغيرها.

(٥٨) مونتغمري واط، The Majesty, that Was Islam، سيدوبك وجاكسون، لندن، ١٩٧٤، ص ٨٨، يرفض فكرة أن الفكر الإسلامي قام به غير عرب، ويتحدث عن الدور الأساسي المستمر للعرب خاصة على صعيد تكوين الثقافة وتكوين المجتمع.

(٥٩) باتريشيا كرون، Slaves on Horses، مصدر سابق.

(٦٠) عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ط ٣.

(٦١) ادوار سعيد Orientalism، منشورات فينتاج، ١٩٧٩، انظر خاصة ص ٣٣ - ٧٤.

يتأثر بهذه الرؤية بعض المثقفين العرب فيدعمونها بأبحاثهم وأقوالهم وتنتهي الأمة بين أيديهم إلى مجموعة من الأشلاء الميتة التي لا يمكن أن يجمعها شيء؛ فهي مكتوب عليها التمزق والتجزئة^(٦٢).

إذا كان الدافع لتلك الرؤية عند الكتاب الغربيين هو الاستجابة لمتطلبات سياسة البلدان الغربية الاستعمارية (وبعضهم كان يعمل في أجهزة تلك الدول) كما يشرح أدوار سعيد في كتابه الهام عن الاستشراق، فإن الدوافع عند المثقفين العرب الذين يؤيدون تلك الرؤية لا يمكن إدراكها إلا على أساس أنها أفكار سوداوية ناتجة عن الحالة الراهنة التي تتخط فيها الأمة العربية. هي حالة استسلام لأفكار الآخرين عن الأمة العربية واستسلام للواقع الراهن في آن واحد^(٦٣). ويؤدي الاستسلام الأول إلى خدمة مصالح تتناقض مع متطلبات وجود الأمة العربية، أما الاستسلام الثاني فهو يقود إلى اليأس والذهاب في دياجير اللاجدوى والفرق في مستنقع الحياة اليومية.

(٦٢) بسام طيبي Tribes and State Formation، مذكور سابقاً، ص ١٢٧ - ١٥٢. يقول (ص ١٣٥): «الانقسام (لا الوحدة) كانت الميزة الدائمة للتاريخ الإسلامي. وفي الجزيرة العربية كما في المناطق التي تعربت أو اعتنقت الإسلام بقيت القبيلة هي أساس التشكيل الاجتماعية رغم الدولة الحديثة». ويذكر (ص ١٣٧) أن مجتمعات الشرق الأوسط تفتقر إلى انسجام سكاني. يرفض هذا القول مايكل هيدسون في كتابه Arab Politics الذي ينقل عن الأطلس العالمي للإثنيات الصادر في الاتحاد السوفياتي أن دول الوطن العربي هي أكثر دول العالم تجانساً من الناحية الإثنية (ص ٣٨).

(٦٢) ادوار سعيد، Orientalism، وراجع الحاشية ٦٠ أعلاه.

(٦٣) ايليا حريق في كتاب «الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩، يحاول إثبات أن الدول القطرية العربية هي دول أصيلة «وقد ظهرت تاريخياً حصيلة لعوامل داخلية أصيلة وإقليمية لا علاقة لها بالاستعمار، ومعظمها سابق لظاهرة الاستعمار الأوروبي. إضافة إلى ذلك سنثبت أن معظم هذه الدول كانت تتمتع بشرعية سياسية نابعة من القيم الأساسية في المجتمع ومن حضارته الخاصة». (ج ١، ص ٢٩). ويتجاهل هذا القول حقيقة وجود دولة واحدة قبل الاستعمار هي الدولة العثمانية. كما يتجاهل أن تقسيم المجتمع العربي إلى دول قد تحقق بقرارات أوروبية تمت في مؤتمرات عالمية عقب الحرب العالمية الأولى. لا نريد إنكار الانقسامات في المجتمع العربي قبل الاستعمار وبعده، ولكن تلك الانقسامات لا تمنع حقيقة وجود نسق يستوعب جميع الانقسامات التي توجد في هذا المجتمع كما توجد في المجتمعات والدول الأخرى.

إنّ العرب الآن أمة موحّدة في ثقافتها وفي رؤيتها السياسية، موحّدة في مشاعرها ومواقفها حيال الأحداث والنوازل. تتجلى هذه الوحدة، بدرجة أو بأخرى، عند كل حدث جلل، وكلما أتيح لها قائد يعيد لها المغزى التاريخي الكوني، أو يوهمها بذلك. وجود الأمة هو الحقيقة التي تملأ كيان المواطنين العرب من المغرب إلى اليمن، هو الحقيقة التي تحرّكهم رغم كل الهزائم، وعوامل اليأس والإحباط.

وإذا لم تكن هذه الحقيقة أساساً للبحث في علم الاجتماع أو التاريخ أو السياسة فمن المشكوك أن تكون المعرفة المكتسبة معرفة علمية، بل من المشكوك فيه أن يكون ذلك العلم علماً حقيقياً.

